

Не следует забывать, что марксистско-ленинское учение о социализме и коммунизме явилось ответом на извечную потребность в справедливом обществе, где горести и радости одинаково разделяет каждый. Этому учению не свойственны ни наивность, ни утопичность. Оно практично и рационально. Хотя неудача строительства социализма опровергла марксизм-ленинизм в целом, некоторые его идеи остаются плодотворными (И. Лакатос убедительно показал, что любая теория перед лицом опровергающих ее фактов может сохранять свое ядро, жертвуя периферийными защитными гипотезами). Среди них – идея рационального, научного подхода ко всем общественным явлениям. К гуманизму тоже надо подходить научно: с позиций наук о человеке и средствах его существования. Гуманным оказывается то отношение к человеку, которое сохраняет и приумножает богатство его возможностей, открываемых наукой. Наука служит человеку, поэтому поддержка ее гуманна; вненаучные знания, за исключением здравого смысла, создают видимость служения человеку, вводя его в заблуждение, и потому их поддержка вредна и не гуманна.

Наука раскрывает общественную сущность человека и общественный характер объективных возможностей человека. Поэтому поддерживать всеми социально-экономическими средствами служение индивида обществу гуманно, поддерживать его служение себе не гуманно.

Принцип распределения обязанностей и продуктов труда – от каждого по способности, каждому по труду – гуманен, если общество создает способности (посредством образования, спорта, медицины и т.д.) и места их применения. Вне этого условия названный принцип лишен справедливости и гуманности.

Изымать избыточное потребление одних индивидов для нужд общества и возмещения недостатка потребления других индивидов гуманно. Терпеть избыточное потребление при наличии общественных проблем не гуманно.

Эти и другие установки социалистического гуманизма в значительной степени воплощены в жизнь странами социал-демократической ориентации. Дело за полнотой их воплощения в жизнь в масштабе всего человечества.

Михайлова И. А., ассистент
*Харьковский национальный университет городского хозяйства
имени А. Н. Бекетова, Украина*

ДИАЛЕКТИКА УНИВЕРСАЛЬНОГО И ПАРТИКУЛЯРНОГО В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Переход с национального на наднациональный уровень политической организации ведёт к новой проблематике вопроса об универсальности прав человека. Для того, чтобы права человека могли служить основанием легитимности правовой системы на наднациональном уровне, необходимо

обосновать их универсальность. Однако тезис об универсальности прав человека оспаривается, с одной стороны, представителями некоторых развивающихся стран, которые обвиняют Запад в культурном империализме и даже в империализме прав человека. А с другой стороны, его критиками являются сторонники коммунитаризма. Коммунитаризм – достаточно влиятельное течение в западной социальной и политической философии, представителями которого являются Ч. Тейлор, М. Уолцер, М. Сэндел и Макинтайер другие. Коммунитаристы настаивают на жесткой связи всех ценностей с определенными культурами. Таким образом, ценности, которые выражаются принципом прав человека, также объявляются партикулярными, а не универсальными.

Либеральная позиция, которая представлена Дж. Роулзом, Р. Дворкиным, У. Кимлика, берет свое начало с классиков либерализма и использует такие ценности как равенство, справедливость, свобода. Особенность этого подхода состоит в том, что он, на наш взгляд, обосновывает возможность универсалистской морали и предлагает реализовывать её принципы в политике современных государств. Всемирно известная работа «Теория справедливости» Роулза выступает в качестве альтернативы неолиберальной теории Хайека. Формулируя концепцию справедливости, Роулз попытался разработать минимально необходимые общие принципы справедливости, которые могли бы лечь в основу «хорошо организованного общества», построенного на демократических началах. Во-вторых, он стремился сформулировать теорию, превосходящую наиболее распространенные версии утилитаризма.

Главную проблему справедливости Роулз видит в формулировании и узаконивании принципов справедливости, которым должна соответствовать основная структура общества. Эти принципы определяют, каким образом должны распределяться «приоритетные блага» (т. е. основные права и свободы, власть, авторитет, возможности самореализации, благосостояние и т. д.). Применяя принципы справедливости к основной структуре общества, Роулз решает две задачи: во-первых, находит критерий для формирования конкретных суждений о справедливости или несправедливости институтов и институциональной практики; во-вторых, предлагает основу для дальнейшей разработки политического курса и законов, способствующих исправлению несправедливости в основной структуре общества.

Роулз разработал процедурный метод обеспечения права. В этом он следовал либеральной традиции. Для философа справедливым институтом будет такой, который избирается относительным большинством разумных и беспристрастных индивидов, свободно участвующих в обсуждении.

Важным условием для Роулза является введение «вуали неведения» в процедуру выбора принципов, т.е. сокрытие от людей, принимающих решение, важной и разносторонней информации о них самих ради обеспечения честности, беспристрастности. Так, участники договора не должны знать, какое положение в общественной иерархии они занимают. Их

информированность ограничена политическими и экономическими знаниями об обществе и законах человеческой психологии, что необходимо для рационального соглашения. В такой гипотетической ситуации выбора разумные, честные и равные участники обсуждения примут, по мнению Роулза следующие принципы справедливости:

1. Все люди обладают равными правами на максимальную большую совокупность равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех.

2. Социальное и экономическое неравенство должно регулироваться таким образом, чтобы, во-первых, оно было направлено к наивысшей выгоде наименее преуспевающих; во-вторых, институты и положения в обществе должны быть открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей. Однако формулирование принципов справедливости – это только часть проблемы. Не менее важным для Роулза является их узаконивание и доказательство.

Сформулировав два принципа справедливости, Роулз также остановился на том, как должна быть организована основная структура общества, для того, чтобы им соответствовать и каковы должны быть конкретные механизмы ее функционирования. Подобное институциональное устройство должно включать, по его мнению, четыре правительственных органа: по контролю за накоплением ресурсов, стабилизации, трансферу и распределению.

Центральной идеей в теории справедливости как честности Дж. Роулз называет идею приоритета права над идеей блага. Однако либеральная политическая концепция справедливости не может не содержать в себе идей блага. Так, в работе «Идеи блага и приоритет права», Роулз указывает на то, что идея приоритета права связана с пятью идеями блага, содержащимися в теории справедливости как честности. Автор перечисляет следующие идеи блага:

1. Идею добра как рациональности;
2. Идею первичных благ;
3. Идею допустимых всеобъемлющих концепций блага;
4. Идею политических добродетелей;
5. Идею блага хорошо организованного (политического) общества.

Первую идею блага как рациональности, по мнению Роулза, в том или ином виде принимает как нечто само собой разумеющееся любая политическая концепция справедливости. Согласно этой идеи, «члены демократического общества имеют, по крайней мере, в форме интуиций рациональные жизненные планы, с учетом которых они формируют свои наиболее важные цели и распределяют разнообразные ресурсы, (включая интеллектуальные и физические). Это нужно для того, чтобы на протяжении всей жизни добиваться того, что они считают для себя благом, если не самым рациональным, то хотя бы разумным (или удовлетворительным) образом» [1].

Чтобы найти идею блага, которая поддерживалась всеми гражданами, согласно Дж. Роулзу, «политическому либерализму нужна сформулированная в рамках политической концепции идея рациональной выгоды, которая не зависела бы от конкретных всеобъемлющих доктрин и могла бы рассчитывать на согласие граждан, возникающее из-за частичного совпадения их взглядов [1]. На решение этой проблемы направлена идея первичных благ. Это решение представляет собой установление частичного подобия в представлениях граждан о благе, при условии, если граждане считают себя свободными и равноправными. Безусловно, граждане никогда не придерживаются общей для всех концепции. Поэтому, пишет Роулз, «для разделяемой всеми идеи рациональной выгоды достаточно двух вещей: во-первых, граждане должны придерживаться одного и того же политического представления о том, что значит быть свободными и равными. Во-вторых, их (допустимые) всеобъемлющие концепции блага, каким бы разным ни было их содержание и какими религиозными и философскими доктринами они были связаны, должны требовать для своего воплощения в жизнь приблизительно одних и тех же первичных благ, включающих как одни и те же основные права, свободы и возможности, так одни и те же универсальные средства, такие как доход и богатство. Гарантацией для них служат одинаковые для всех социальные предпосылки человеческого самоуважения [1]. Выделим основной список первичных благ:

1. основные права и свободы;
2. свобода передвижения и свободный выбор профессии при наличии разнообразных возможностей;
3. полномочия и прерогативы, предоставляемые ответственными должностями и постами в политических и экономических институтах, образующих базовую структуру общества;
4. доход и благосостояние;
5. социальные предпосылки самоуважения личности.

Перечень этих благ может быть уточнен на стадии их конституционного и законодательного оформления.

По мнению У. Кимлика, историческая заслуга Роулза состоит в разрушении безысходного противопоставления интуитивизма и утилитаризма [2, с. 140]. Главный тезис Дж. Роулза заключается в том, что все первичные блага (свобода, доход, благосостояние) должны распределяться поровну. Согласно этому тезису, считает Кимлика, могут возникать проблемы при распределении различных благ. Поэтому Роулз разделяет и упорядочивает общую концепцию по принципу «лексического приоритета». А именно: каждый человек должен иметь право на максимальную полную систему равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свободой для всех. Социальные и экономические неравенства должны быть распределены так, чтобы они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающих, и были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства

возможностей. Последний принцип Роулз называет «принципом дифференциации». Напрашивается вопрос, как обеспечить честное равенство возможностей? Ведь не стоит забывать, что неравенства могут быть как социальными, так и природными. Роулз отмечает, что природные неравенства, с точки зрения морали, случайны. То есть никто не имеет права быть поставлен в неравное положение из-за пола, расы или социального положения.

По мнению, У. Кимлика «аргумент Роулза не объясняет, почему принцип дифференциации применим ко всем неравенствам, а не только к тем, которые связаны со случайными, в моральном отношении, факторами» [2, с. 148].

Второй аргумент (социальные и экономические неравенства должны быть распределены так, чтобы они служили наивысшей выгоде наименее преуспевающих и были связаны с должностями и постами, открытыми для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей) в пользу принципов справедливости Роулз считает более важным. Этот аргумент базируется на идеи «общественного договора». Его цель – определить, какую политическую мораль выбрали бы люди, если бы закладывали основы общества, находясь в «исходной позиции». У. Кимлика считает, что идеи общественного договора неправдоподобны, так как никогда не существовало ни такого естественного состояния, ни такого договора. Поэтому граждане и правительство не связаны никаким договором. Но для Роулза цель договора – определить принципы справедливости в позиции равенства. Это – чисто гипотетическая ситуация, конструируемая для выведения определенной концепции справедливости.

Значение теории справедливости Роулза для развития современной политической философии и политической практики состоит в попытке разработать ясную и связную социальную и политическую теорию. По мнению Т. Алексеевой, эта теория отличается от других вариантов справедливости прежде всего в том, что она содержит осмысление структуры общества, предполагающей сочетание индивидуальной справедливости и справедливого распределения моральных благ [см.: 3, с. 36].

По мнению, Хеффе договор является одним из главных аспектов принципа справедливости. Важно отметить три существенных момента общественного договора. Во-первых, за участвующими сторонами оставляется право свободно выбирать, будут они участвовать в соглашении или нет. Хеффе подчеркивает: «В соответствии со смыслом слова «соглашение» основой договора является единодушие сторон, добровольное соглашение, консенсус; теории договора суть теории консенсуса политической легитимации. Слово «договор» наводит к тому, что некто «ладит», «уживается», «мирно сосуществует» с другим, а не противостоит ему» [4, с. 281].

Во-вторых, в случае соглашения речь идет о передаче определенных прав и обязанностей. Чаще всего эта передача имеет взаимообразный характер.

В-третьих, после заключения договора соблюдение его условий становится его правовой обязанностью каждого участника, а несоблюдение ведет к применению соответствующих штрафных санкций.

По своей сути договор представляет собой добровольное и чаще всего взаимное ограничение свободы, имеющее правовую силу. Добровольное ограничение требует соблюдения условий договора, а также в силу добровольного ограничения соблюдения условий договора, повиновение является обязательным. Договор является адекватным средством обоснования публичной правовой власти, сопряженный с обязанностью повиновения. Он представляет собой основную форму отправления права, в результате которого свобода становится имеющей правовую силу обязанность. Добровольное согласие соответствует дистрибутивной выгоде или свободе от господства как предпосылке легитимации, передача прав, в свою очередь, соответствует взаимному отказу от свободы или естественной справедливости как негативному обмену, а имеющая правовую силу действительность договора соответствует условию реализации ограничений свободы. Поскольку с общественным договором неразрывно связаны фундаментальные свободы, то этот договор есть основополагающий договор свободы. Фундаментальные свободы имеют трансцендентное значение, поэтому Хеффе говорит о трансцендентальном договоре свободы, как о возможности сосуществования свободы одного со свободой других.

В работе «Политика. Право. Справедливость. Основоположение критической философии права и государства» Хеффе выходит за пределы всемирно известной теории справедливости Дж. Ролза. Политический проект современности, отмечает Хеффе, обязан своим происхождением двум фундаментальным переживаниям: опыту радикального кризиса сообщества, переживаемому в эпоху потрясения основ правового и государственного порядка, и опыту угнетения и эксплуатации. Высшей точкой угнетения является небрежение элементарными правами человека. Высшая точка потрясения государства – политико-религиозные войны.

В ходе гражданских войн люди наглядно убеждаются в том, зачем им нужны основные политические институты. Право и государство необходимы, чтобы обеспечить мир и выживание и чтобы сделать возможными свободу и счастье человека. Подлинный мир основан на уважении фундаментального права на справедливость. Пренебрежение этим правом имеет своим следствием беспорядок и конфликты. Следовательно, политическая справедливость – вовсе не моральная роскошь, а необходимое условие человеческого общежития. Мир есть продукт справедливости. В связи с этим Хеффе говорит о том, что политическая философия, отдающая должное обоим типам опыта, должна постоянно удерживать мысленным взором три главных понятия: «право», «справедливость», «государство». Отсюда один из

главных тезисов философа: «Если человеческое общежитие хочет иметь легитимный характер, то оно должно: во-первых, иметь правовой характер; во-вторых, право должно обрести качество справедливости и, в-третьих, справедливое право должно быть защищено общественным порядком – а значит, принять облик государства – справедливого государства» [4, с. 11-12]. Другими словами,

1. Государство обязано быть справедливым.
2. Политическая справедливость образует нормативно–критический масштаб права.
3. Справедливое право есть легитимная форма человеческого общежития.
4. Для философской критики важное значение имеет различение личной, институциональной и политической справедливости. К области личного относятся мысли физических лиц, принимаемые ими решения, их интересы, мотивы поведения и намерения, принципы и жизненные позиции. Институциональную сторону составляют формы отношений (институт семьи, институт образования или право и государство).

Политическая справедливость как справедливость государственно-правового сообщества является составной частью институциональной справедливости. Право и государство оцениваются политической справедливостью с точки зрения морали. Следовательно, можно говорить о моральной позиции или моральной установке по отношению к праву и государству.

В этом случае необходимо выделить два уровня справедливости. Говоря о первом уровне, нужно иметь в виду личный аспект, оценивание отдельного действия или воздержания от действий. Но там, где человек следует принципам справедливости не от случая к случаю и не из страха перед возможными негативными последствиями, а систематически, добровольно и руководствуясь собственными убеждениями, – в этом случае можно говорить о неизбежной приверженности принципам справедливости. На этом втором уровне личная справедливость составляет основу личности, её характер.

В случае политической справедливости первого уровня речь идет об оценке единичного действия какой-либо политической инстанции, т. е. указа, закона или судебного решения. Там, где действия власти справедливы не лишь в отдельных случаях, не благодаря счастливому стечению обстоятельств, а справедливы постоянно, там можно говорить о политической справедливости второго порядка, т. е. о справедливом характере политических инстанций и институтов и даже о справедливом правовом и государственном устройстве. Между личной справедливостью и моральным качеством государственно-правовых отношений прослеживается тесная связь. Говоря о разных типах справедливости, нельзя забывать, что они, так или иначе, относятся к сфере политической справедливости.

Политическое, считает Хеффе, не имеет постоянного, неизменного облика. В ходе исторического развития оно претерпело множество изменений. Государство в современном обществе является политическим единством, политической общностью. Эту политическую общность составляет большое число людей, живущих на одной территории и не изолированных в своем существовании друг от друга, действующих вместе, друг для друга, но и друг против друга. Государственно-правовое сообщество составляет большое количество людей. По определению Хеффе: «Сообщество – это объединение индивидов или система человеческих связей, включающая в себя элементы сотрудничества и элементы конфликта. Как правило, эту систему образуют представители нескольких поколений» [5, с. 35]. Сообщество поколений устанавливается на определённый срок и представляет собой иерархизированное, четко структурированное, организованное целое. Таким образом, государственно-правовое сообщество есть социальный институт. Этот институт определяет все пространство социально-предписываемых или социально-допустимых действий, обеспечивая (с помощью поощрительных или пресекающих санкций) соблюдение установленных норм. Институты опираются на имеющее принудительный характер регулирование поведения. Социально приемлемое поведение вызывает признание (одобрение, симпатия), следствием же нарушения социальных норм является наказание (презрение, порицание). Важно отметить, что институты ограничивают свободу действий и часто утверждают себя насильственным или, другими словами, принудительным путем.

Принуждение, осуществляемое сообществом, имеет форму писанных или неписанных законов, запретов и процедурных предписаний, которые в существенной своей части заранее известны и строго определены и которые в спорных ситуациях получают авторитетное толкование и при необходимости исполняются с использованием силы, под угрозой наказания. Совокупность всех конкретных обязательств составляет правопорядок. Именно сообщество является претендентом на обладание правовыми полномочиями, т. е. полномочиями вынесения судебных решений, законоотправления, а также законополагания.

Хеффе подчеркивает, что обладание правовыми полномочиями свидетельствует о том, что перед нами – институт господства. Господство есть совокупность публичной власти – власти права и государства. В форме публичной власти государственно-правовое сообщество выступает как своеобразное единство воли и единство действия. Оно не только отдает распоряжения, налагает запреты внутри сообщества, но и распространяет свои действия вовне, заключая соглашения с другими сообществами.

Однако содержание общественной воли часто оказывается спорным. Разные лица и группы лиц, составляющие сообщество, преследуя партикулярные или общие интересы, стремятся подать их в такой интерпретации, которая помогла бы им в борьбе с конкурентами. Сюда

относится также и внешнее воздействие со стороны других политических общностей. По мнению Хеффе, принуждение, ограничивая свободу действий, связано для принуждаемых с ущербом и в силу этого нуждается в легитимации; легитимации, таким образом, подлежит право на принуждение.

Право на принуждение не является отличительной чертой только государственно- правового сообщества, но имеет место во многих социальных институтах. Поэтому главными вопросами фундаментального дискурса легитимации являются вопросы: допустимо ли вообще социальное принуждение человека человеком и если да, то почему и на какие области человеческого существования принуждение может распространяться?

«Легитимировать что-либо означает удостоверить его или доказать его законность и обоснованность» [4, с. 39]. Если речь идет о конкретной социальной системе, то легитимация проводится через обращение к соответствующим нормам, если же о правовом порядке – то через обращение к соответствующим законам. Справедливым же является тот общественный порядок, который обеспечивает сравнительно большую степень общественного, т. е. коллективного блага.

Легитимация перспектив справедливости по своим критериям весьма далека от фанатизма справедливости. Понимаемая как дистрибутивная выгода, справедливость демонстрируется только в ходе двухступенчатой процедуры. Прежде всего, следует показать, что учреждение правового социального порядка, в котором имеет место право на принуждение, и, соответственно, формирование государственно-правового сообщества, является для вовлеченной в этот процесс группы выгодным. Во-вторых, следует показать, что эта выгода касается каждого члена группы. На первом этапе политическая легитимация имеет прагматический смысл, а на втором она приобретает специфическое значение справедливости. В обоих случаях принцип справедливости не противоречит интересам затронутых лиц, но следит за тем, чтобы социальные отношения были коллективно выгодны, чтобы выигрыш одной стороны не достигался за счет ущемления другой.

Критерии дистрибутивной выгоды могут быть разными. Согласно первому этапу, достаточно, чтобы право на принуждение было выгодно для каждого; второй критерий предполагает, что право должно быть выгодно для всех в равной степени. Для легитимации социального порядка, предусматривающего право на принуждение, первое толкование является достаточным.

Человек может легко согласиться с практикой, которая сопряжена с получением выгоды. Дистрибутивная выгода как принцип справедливости возводит согласие каждого в принцип легитимации. Обоснованием этого принципа служит критерий универсального консенсуса или универсального согласия. Через принцип универсального согласия оправдание получает идея свободы от господства, поскольку добровольное согласие означает не что иное, как то, что оно происходит без применения принуждения, господства. Идея господства получает здесь обоснование не в качестве принципа

общественного устройства, как это представляется анархизму, а только в качестве принципа легитимации.

Так как перспектива справедливости обеспечивает праву на принуждение полную легитимность, в фундаментальной философии права и государства позиция справедливости имеет особое значение. Фундаментальная критика права и государства должна вначале выяснить, имеет ли на самом деле социальный порядок, предусматривающий право на принуждение, преимущество перед тем порядком, где право отсутствует, обладает ли государственно-правовое принуждение преимуществом перед другими формами принуждения и касается ли это возможное преимущество всех, кто находится в сфере действия принуждения.

Для классиков либерализма наиболее важной проблемой было объяснить, почему люди, рожденные свободными и равными, могут согласиться на то, чтобы ими управляли. Ответ состоял в следующем: «из-за неопределенностей и дефицитов социальной жизни индивиды, не отказываясь от своего равенства в моральном отношении, согласились бы на передачу определенных полномочий государству при условии, что государство, располагая их доверием, использовало бы эти полномочия для защиты индивидов от неопределенностей и для распределения дефицитов» [3, с. 150].

Работа Дж. Роулза вызвала полемику между последователями Аристотеля и Гегеля (коммунитаристами) с одной стороны, и кантианцами (либералами), с другой. Термин коммуитаризм появился в англоязычной философии для обозначения таких неоаристотелианцев, как Ч. Тейлор, А. Макинтайр, М. Сэндел.

Ч. Тейлор в работе «Этика аутентичности» говорит о том, что особенности нашей современной культуры и общества воспринимаются людьми как потеря или упадок. Автор называет это болезнями современности. Первым источником опасения является индивидуализм. Большинство людей не интересуется, что происходит за пределами их личных интересов. Вторым источником является приоритет инструментального мышления. Инструментальное мышление – это разновидность рациональности, который мы применяем, когда вычисляем экономические способы для достижения определенной цели. Третьим источником является то обстоятельство, «что институты и структуры индустриально технологического общества строго ограничивают наш выбор, они заставляют общество, также, как и отдельных людей, придавать вес инструментальному разуму, чего бы мы никогда не сделали при серьезном этическом рассмотрении, и что может быть очень разрушительным» [5, с. 11]. Чтобы понять современность, считает Тейлор, нужно обратиться к идеалу аутентичности, с которым связана специфика современного человека как морального существа. Одно из центральных положений Тейлора базируется на наблюдении, что аутентичность имеет смысл только на определенных горизонтах значимости. Процесс формирования личной идентичности

предполагает обращение к ценностям, значимых не только для меня, но и для других.

Ч. Тейлор утверждает, что именно мораль, а не право формирует «Я». Мораль есть неотъемлемая часть «Я», а права человеку даны. Они утверждаются с помощью государственного давления.

Тейлор, критикуя либерализм, пишет: «Этика либерального общества есть скорее этика права, а не блага, т. е. ее основные принципы, относятся к тому, каким образом общество должно регулировать и примерять конкурирующие требования отдельных индивидов. Эти принципы, безусловно, должны включать в себя отношение к индивидуальным правам и свободам, однако для любого либерального общества центральным должен быть принцип максимального и равного содействия. Он не говорит о том, достижению каких благ будет содействовать, а устанавливает, какие блага достижимы при данных стремлениях и требованиях граждан – членов общества» [5, с. 226]. Данную теорию философ характеризует как нереалистичную и этноцентричную. Тейлор в отличие от современного либерализма предлагает возвращение к классическим республиканским ценностям, которые представлены в традиции европейской культуры. Он пишет: «Однако солидарность с моими согражданами в функционировании республики опирается на признание общей судьбы, и само это признание является ценным. Именно оно придает этой связи общий характер, делает узы, связывающие меня с другими людьми и общим делом, еще более тесными, воодушевляя мою добродетель и патриотизм» [56, с. 233]. Согласно Тейлору, правовой принцип является общим благом, а патриотизм включает в себя не только совокупность моральных принципов, но и общую приверженность к конкретному историческому сообществу. Это должно быть общей целью. Однако возможен ли патриотизм в рамках наднациональных мировых сообществ?

Другой представитель коммунитаризма А. Макинтайр считал концепцию либералом эмотивистской. Эмотивизм утверждает, что все оценочные суждения, все моральные суждения есть не чем иным как выражением чувств и имеют оценочный характер. Они не могут быть истинными или ложными, т. к. не существует рационального способа их обоснования. Основной тезис эмотивизма заключается в следующем: «нет и не может быть соответствующего рационального обоснования, ни одного утверждения о существовании объективных моральных стандартов, и поэтому таких не существует» [6, с. 34]. По мнению Макинтайра, мы еще не совсем поняли утверждения моральной философии и не выяснили, каково же будет ее социальное применение. Эмотивизм утверждает, что любая попытка дать рациональное обоснование объективной морали обречена на неудачу.

Макинтайр в работе «После добродетели» анализирует пагубные последствия индивидуализма и субъективизма. Для человека объективными могут быть только те ценности, которые закреплены в социальных практиках

и традициях сообщества, в котором он живет. Выбор человеком ценностей является детерминированным.

О. Хеффе выделяет пять тезисов коммунитаризма.

1. Коммунитаризм как философия морали направлена против Просвещения и универсалистской морали. Эта критика является критикой Модерна и критика морали.

2. Коммунитаризм как философия морали выглядит как этика добродетели.

3. Коммунитаризм как социальная теория продолжает защищать «сообщество» как завершённую форму общественной жизни. При этом он постоянно углубляет свой анализ современных кризисных явления и считает либерализм противоречивым не только теоретически, но и практически.

4. Коммунитаризм защищает возможность существования свободного от государственного принуждения общественного бытия.

5. Коммунитаризм скептически настроен против справедливости и прав человека, что приближает его к утилитаризму.

Согласно Хеффе, коммунитаризм начинал с больших претензий, однако, на самом деле, пишет философ: «вместо просвещения и универсальной морали – традиция и партикулярная этика; вместо обособленных обязанностей и принципов – личные добродетели; вместо соединения условий бытия со свободой частично групповых, а частично индивидуальных проектов хорошей жизни – общий жизненный проект; вместо государственного оформления самоорганизации отдельных индивидов в пределах разнообразного, плюралистического общества – маленькие, гомогенные и если это возможно, свободные от господства сообщества» [7, с. 158].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ролз Дж. Идея блага и приоритет права / Дж. Ролз // Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

2. Кимлика У. Либеральное равенство / У. Кимлика // Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

3. Алексеева Т.А. Джон Роулс и его теория справедливости / Т. А. Алексеева // Вопросы философии. – М., 1994. – № 10. – С. 26-37.

4. Хеффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической теории права и государства / О. Хеффе. – М.: Гнозис, 1994.

5. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гьофе. – К.: Альтерпрес, 2003.

6. Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами / Ч. Тейлор // Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

7. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі /Пер. з англ. / Е. Макінтайр. – К.: Дух і Літера, 2002.